

David Cayley

Preguntas sobre la pandemia actual

desde el punto de vista de Ivan Illich

Abril 2020

La semana pasada comencé un ensayo sobre la pandemia actual en el que trato de abordar lo que considero es la pregunta central que nos plantea: ¿El esfuerzo masivo y costoso para contener y limitar el daño que el virus provocará es la única opción que tenemos? ¿Se trata de un ejercicio de prudencia obvio e inevitable emprendido para proteger a los más vulnerables? ¿O es un esfuerzo desastroso por mantener el control de lo que obviamente está fuera de control, un esfuerzo que agravará el daño causado por la enfermedad con nuevos problemas que repercutirán en el futuro? Ni bien había comenzado empecé a darme cuenta de que muchos de los supuestos de mi análisis estaban muy alejados de los que se expresaban a mi alrededor. Estos supuestos provenían principalmente, reflexioné, de mi prolongado diálogo con el trabajo de Iván Illich. Lo que esto me sugería era que, antes de poder hablar de manera inteligible sobre nuestras circunstancias actuales, primero tendría que esbozar la actitud hacia la salud, la medicina y el bienestar que Illich desarrolló durante toda una vida de reflexión sobre estos temas. En consecuencia, en lo que sigue, comenzaré con un breve resumen de cómo evolucionó la crítica de Illich a la biomedicina y luego trataré de responder a las preguntas que acabo de plantear...

Al comienzo de su libro *La Convivencialidad* (1973) ¹, Illich describió lo que él pensaba que era el curso típico de desarrollo seguido por las instituciones contemporáneas, usando como ejemplo a la medicina. La medicina, dijo, había pasado por “dos umbrales de mutación” ². El primero lo cruzó en los primeros años del siglo XX cuando los tratamientos médicos se volvieron probadamente efectivos y los beneficios empezaron –por lo general– a superar a los daños. Para muchos historiadores médicos, éste es el único punto de inflexión relevante: a partir de ese momento, el progreso seguiría indefinidamente y, aunque pudiera haber rendimientos decrecientes, en principio no habría un punto en que el avance se pudiera detener. Esto no era lo que pensaba Illich. Él planteó la hipótesis de un segundo umbral de mutación, que pensó ya se estaba cruzando e incluso sobrepasando en el momento en que él escribía. Planteó que más allá de esta segunda línea divisoria, se daría lo que llamó la contraproductividad: la intervención médica empezaría a ir en contra de sus propios objetivos, generando más daño que bien. Esto, argumentó, era característico del crecimiento de cualquier institución, bien o servicio: se podía identificar un punto en el que había [más que] suficiente, y después del cual habría demasiado. *La convivencialidad* fue un intento de identificar estas “escalas naturales”, la búsqueda de una teoría crítica general y programática de las herramientas que fue la única filosofía de la tecnología que Illich alcanzó a emprender.

Dos años más tarde en *Némesis Médica*, más tarde retitulado en su edición final y más completa como *Límites a la Medicina*, Illich intentó

¹ Tanto *La Convivencialidad* como el resto de libros que se mencionan en este artículo han sido revisados y vueltos a publicar en castellano en 2005 por Fondo de Cultura Económica de México. Están disponibles en la red: <<https://ymeescribesparanoica.wordpress.com/ivan-illich-obras-completas-descarga/>>.

² Cayley utiliza el término “watershed” que es, literalmente, “parteaguas”, un término que se usa cada vez más, también en castellano, para referirse a momentos de inflexión, como se irá viendo a continuación. La imagen viene de los cambios de cuencas fluviales que se dan, por ejemplo, en el País Vasco, cuando los ríos de la cara norte de las montañas vierten sus aguas al océano Atlántico, mientras los de la cara sur de las mismas lo hacen hacia el Mediterráneo. Los paisajes, climas y ecosistemas diferenciados que se crean en cada cuenca se distinguen a simple vista.

exponer en detalle los beneficios y los daños que causa la medicina. En general, fue favorable a las innovaciones a gran escala en salud pública que nos han brindado buena comida, agua segura, aire limpio, eliminación de aguas residuales, etcétera. También elogió los esfuerzos que se estaban realizando en China y Chile para establecer un conjunto de herramientas médicas básicas y una farmacopea que estuviera disponible y fuera asequible a todos los ciudadanos, en lugar de dejar que la medicina desarrollara productos de lujo que permanecerían para siempre fuera del alcance de la mayoría. Pero el punto principal de su libro era identificar y describir los efectos contraproducentes que percibió se volvían evidentes a medida que la medicina cruzaba su segundo umbral. Denominó *iatrogenesis*³ a estos efectos colaterales de tener demasiada medicina, una contraproductividad estructural que desglosó bajo tres encabezados: iatrogenesis clínica, social y cultural. El primero lo entiende, ahora, todo el mundo: obtienes el diagnóstico incorrecto, el medicamento incorrecto, la operación incorrecta, te enfermas en el hospital, etcétera. Este daño colateral no es trivial. En un artículo en la revista canadiense *The Walrus*, “Los errores de los protocolos médicos”, de abril de 2012, Rachel Giese estimó que el 7,5% de los canadienses ingresados en hospitales cada año sufren al menos un “evento adverso” y 24.000 mueren como resultado de errores médicos. Casi al mismo tiempo, Ralph Nader, en *Harper’s Magazine*, sugirió que el número de personas que mueren anualmente en los Estados Unidos como resultado de errores médicos evitables está alrededor de 400.000. Se trata de un número impresionante, incluso si es exagerado –la estimación de Nader es dos veces más alta per capita que la de *The Walrus*– pero este daño accidental no fue, de ninguna manera, el interés principal de Illich. Lo que realmente le preocupaba era la forma en que el tratamiento médico excesivo debilita las aptitudes sociales y culturales básicas.

³ *Iatrogenesis*, viene de *iatros*, el término griego para “médico”, y de *genesis*, que significa origen. Iván Illich, *Némesis Médica* (1976). En *Obras Reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 535.

Un ejemplo de lo que llamó iatrogénesis social es la forma en que el *arte* de la medicina, en la que el médico actúa como sanador, oyente y consejero, tiende a dar paso a la *ciencia* de la medicina, en la que el médico, como científico, debe, por definición, tratar a su paciente como sujeto experimental y no como un caso único. Y, finalmente, está la última ‘herida’ que inflige la medicina: la iatrogénesis cultural. Esto ocurre, dijo Illich, cuando las habilidades culturales, desarrolladas y transmitidas a lo largo de muchas generaciones, se debilitan primero, y, luego, gradualmente, son reemplazadas por completo. Estas habilidades incluyen, sobre todo, la predisposición a sufrir y sobrellevar la realidad propia y la entereza para enfrentar la propia muerte. El arte del sufrimiento estaba siendo eclipsado, argumentó, por la expectativa de que todo sufrimiento puede y debe aliviarse de inmediato, una actitud que, de hecho, no acaba con el sufrimiento sino que lo priva de sentido, convirtiéndolo simplemente en una anomalía o un fallo técnico. Y, finalmente, la muerte estaba pasando de ser un acto íntimo y personal, algo que cada uno puede enfrentar, a convertirse en una derrota sin sentido, un mero cese del tratamiento o “no queda sino desconectarlo”, como a veces se dice fríamente. Detrás de los argumentos de Illich subyace una actitud cristiana tradicional. Afirmaba que el sufrimiento y la muerte son inherentes a la condición humana, son parte de lo que define esta condición. Y argumentó que la pérdida de esta condición implicaría una ruptura catastrófica tanto con nuestro pasado como con nuestra naturaleza de seres creados. Mitigar y aliviar la condición humana era bueno, decía. Perderla por completo es una catástrofe porque sólo podemos conocer a Dios como criaturas, esto es, seres creados o dados, no como dioses que se han hecho cargo de su propio destino.

Némesis Médica es un libro sobre el poder profesional, un aspecto en el que vale la pena detenerse por un momento en vista de los poderes extraordinarios que actualmente se están asumiendo en nombre de la salud pública. Según Illich, la medicina contemporánea, en todo momento, ejerce poder *político*, aunque esa condición puede estar oculta tras la afirmación de que todo se hace en nombre del *cuidado* de la salud. En la provincia de Ontario donde vivo, la “atención en salud”

supone actualmente algo más del 40% del presupuesto del Gobierno, lo que debería dejar suficientemente claro el argumento. Pero este poder cotidiano, por grande que sea, puede expandirse aún más con lo que Illich llama “la ritualización de la crisis”. Esto confiere a la medicina “una licencia que normalmente sólo los militares pueden reclamar”. Él continúa:

“Bajo el estrés de la crisis, el profesional que se supone que está al mando puede arrogarse fácilmente una inmunidad a las reglas ordinarias de justicia y decencia. A quien se le asigna el control sobre la muerte deja de ser un humano corriente... Debido a que conforman una frontera mágica que produce la ilusión de no pertenecer ya a este mundo, el tiempo y el espacio de la comunidad reclamados por la empresa médica son tan sagrados como sus contrapartes religiosas y militares.”⁴

En una nota al pie de este pasaje, Illich agrega que “el que logra arrogarse el poder en una emergencia suspende y puede destruir cualquier evaluación racional. La insistencia del médico en su capacidad exclusiva para evaluar y resolver crisis individuales lo traslada simbólicamente al vecindario de la Casa Blanca”. Aquí hay un sorprendente paralelismo con la afirmación del jurista alemán Carl Schmitt en su *Teología política* de que el sello distintivo de la verdadera soberanía es el poder de “decidir sobre la excepción”. El punto de Schmitt es que la soberanía está por encima de la ley porque en una emergencia el soberano puede suspender la ley –declarar una excepción– y gobernar en su lugar como la fuente misma de la ley. Este es precisamente el poder que Illich dice que el médico “reclama... en una emergencia”. Circunstancias excepcionales lo hacen “inmune” a las “reglas ordinarias” y le dan capacidad para hacer nuevas según lo dicte el caso. Pero hay una diferencia interesante y, para mí, reveladora entre Schmitt e Illich. Schmitt está embelesado por lo que él llama “lo político”. Illich se da cuenta de que gran parte de lo que Schmitt llama soberanía escapó o fue usurpada del reino político, para investirse de ella varios monopolios profesionales.

⁴ Illich, *op. cit.*, p. 614-15.

Diez años después de la publicación de *Némesis Médica*, Illich volvió sobre el tema y revisó su argumento. No renunció, de ninguna manera, a lo que había escrito anteriormente, pero sí lo amplió de forma bastante radical. En su libro, explicaba entonces, había estado “ciego a un efecto iatrogénico simbólico mucho más profundo: la iatrogenesis del cuerpo mismo”. Había “pasado por alto el grado en que, a mediados de siglo XX, la experiencia de ‘nuestros cuerpos y nuestras autopercepciones’ se había convertido en el resultado de conceptos y cuidados médicos”. En otras palabras, había escrito *Némesis Médica* como si hubiera un cuerpo natural, situado fuera de la red de técnicas mediante las cuales construye su percepción de sí mismo, y ahora podía ver que no existe tal punto de vista. “Cada tiempo histórico”, escribió, “se encarna en un cuerpo específico de la época”. La medicina no sólo actúa sobre un estado preexistente, sino que participa en la creación de este estado.

Este reconocimiento fue sólo el comienzo de una nueva postura que Illich fue tomando. *Némesis Médica* se había dirigido a una ciudadanía que se suponía capaz de actuar para limitar el alcance de la intervención médica. Ahora hablaba de personas cuya autoimagen estaba siendo generada por la biomedicina. En *Némesis Médica* había afirmado, en su primera frase, que “la medicina institucionalizada se ha convertido en una gran amenaza para la salud”. Ahora juzgaba que la mayor amenaza para la salud era la búsqueda de la salud misma. Detrás de este cambio de opinión se encontraba su sensación de que el mundo, desde entonces, había sufrido un cambio de época. “Creo”, me dijo en 1988, “que... ha habido un cambio en el espacio mental en el que viven muchas personas. Cierta tipo de colapso catastrófico de una forma de ver las cosas ha llevado a la aparición de una forma diferente de verlas. El tema de mis escritos ha sido el sentido de la percepción [*perception of sense*] de la manera en que vivimos; y, a este respecto, estamos, en mi opinión, en este momento, atravesando un umbral. No había esperado observar en mi vida este tránsito”. Illich caracterizó “la nueva forma de ver las cosas” como el advenimiento de lo que denominó como “la era de los sistemas” o “una ontología de los sistemas”. La era que veía terminar había estado dominada por la idea de la instrumentalidad:

usar medios instrumentales, como la medicina, para lograr algún fin o bien, como la salud. La característica de esta época era que había una clara distinción entre sujetos y objetos, medios y fines, herramientas y usuarios, etcétera. En la era de los sistemas, dijo, estas distinciones se han derrumbado. Un sistema, concebido cibernéticamente, lo abarca todo, no tiene afuera. El usuario de una herramienta toma la herramienta para lograr algún fin. Los usuarios de los sistemas están dentro del sistema, ajustando constantemente su estado al sistema, a medida que el sistema ajusta su estado a ellos. Un individuo delimitado que busca el bienestar personal da paso a un sistema inmune que recalibra constantemente su límite poroso con el sistema circundante.

Dentro de este nuevo “discurso analítico de sistemas”, como lo llamó Illich, el estado característico de las personas es el “incorpóreo” [*disembodiment*]. Obviamente, se trata de una paradoja, por cuanto lo que Illich llamó “la búsqueda patológica de la salud» puede implicar una preocupación intensa, incesante y virtualmente narcisista sobre el estado corporal de uno. Se puede entender mejor por qué Illich la concibió como “desencarnante” [*disembodying*] con el ejemplo de la “conciencia del riesgo”, a la que consideró como “la ideología más importante que se celebra religiosamente hoy en día”. El riesgo era desencarnante, dijo, porque “es un concepto estrictamente matemático”. No incumbe a las personas sino a las poblaciones: nadie sabe qué pasará con esta o aquella persona, pero lo que sucederá con el agregado de esas personas puede expresarse como una probabilidad. Identificarse con este producto estadístico imaginado es comprometerse, dijo Illich, con una “intensa autoalgoritmización”.

Su encuentro más angustiante con esta “ideología celebrada religiosamente” ocurrió en el campo de las pruebas genéticas durante el embarazo. Se produjo a través de su amiga y colega Silja Samerski, que estaba estudiando el asesoramiento genético que es obligatorio para las mujeres embarazadas que están considerando hacerse pruebas genéticas en Alemania ⁵ –un tema sobre el que ella escribiría después en un libro

⁵ [Prenatal Diagnosis in Germany](#). Artículo de 1997 en *Nature*.

titulado *La trampa de la decisión* (2015) ⁶-. Las pruebas genéticas de embarazo no revelan nada definitivo sobre el bebé que espera la mujer que se somete a ellas. Todo lo que detecta son indicadores cuyo significado incierto se puede expresar en probabilidades: una probabilidad calculada en toda la población a la que pertenece la persona que se está evaluando, por su edad, sus antecedentes familiares, su etnia, etcétera. Cuando se le dice, por ejemplo, que hay un 30% de probabilidad de que su bebé tenga este o aquel síndrome, no se le dice nada acerca de sí misma o del fruto de su vientre; sólo se le dice lo que *podría* pasarle a alguien *como* ella. Ella no aprende nada más sobre sus circunstancias reales de lo que revelan sus esperanzas, sueños e intuiciones, pero el perfil de riesgo que se ha determinado para su *doppelgänger* [doble fantasmagórico] estadístico exige una decisión. La elección es existencial; la información en la que se basa es la curva de probabilidad en la que la persona ha sido clasificada. A Illich esto le pareció una aberración. No es que no pudiera reconocer que toda acción humana es una apuesta hecha a tientas, un cálculo prudente frente a lo desconocido. Lo que le horrorizaba era ver que las personas estaban dispuestas concebirse a sí mismas en la imagen de un constructo estadístico. Para él, esto suponía un eclipse de la persona tras la población, un esfuerzo por prevenir cualquier acontecimiento imprevisto en un futuro, y una sustitución de la experiencia sentida por modelos científicos. Illich se dio cuenta de que esto estaba sucediendo, no sólo con respecto a las pruebas genéticas de embarazo, sino más o menos en todos los ámbitos de la asistencia en salud. Cada vez más personas actuaban de manera prospectiva, de acuerdo con su probabilidad de riesgo. Se estaban convirtiendo, como bromeó una vez el investigador canadiense de la salud Allan Cassels, en “pre-enfermos”, siempre activos y vigilantes frente a enfermedades que alguien como ellos podría contraer. Los casos individuales se trataban cada vez más como casos generales, como instancias de cierta categoría o clase, en lugar de verse como emergencias únicas, y los médicos se convertían

⁶ Silja Samerski, [*The Decision Trap*](#), *Genetic Education and Its Social Consequences*, 2015.

cada vez más en servo-mecanismos⁷ de esta nube de probabilidades en lugar de los asesores cercanos, atentos a las diferencias específicas y los significados personales. Esto era lo que Illich quería decir con “autoalgoritmización” o desencarnación.

Una forma de entender el cuerpo iatrogénico que Illich vio como el efecto principal de la biomedicina contemporánea es volver a un ensayo que fue ampliamente leído y discutido en su entorno a principios de la década de 1990. Con el título de «Biopolítica de los cuerpos postmodernos: configuraciones de la autopercepción en el discurso del sistema inmune», fue escrito por la historiadora y filósofa de la ciencia Donna Haraway y aparece en su libro de 1991 *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (“Simios, Cyborgs y Mujeres: la reinención de la naturaleza”⁸). Este ensayo es interesante no sólo porque creo que influyó en la percepción de Illich sobre cómo estaba cambiando el discurso biomédico, sino también porque viendo Haraway, yo diría, casi exactamente las mismas cosas que Illich, saca conclusiones que son, punto por punto, diametralmente opuestas. En este artículo, por ejemplo, en referencia a lo que llama “el cuerpo postmoderno”, ella dice que “los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, deben localizarse en una arquitectura de sistema cuyos modos básicos de funcionamiento son probabilísticos, estadísticos”. “En cierto sentido”, continúa, “los organismos han dejado de existir como objetos de conocimiento, dando paso a los componentes bióticos”. Esto lleva a una situación en la que “ningún objeto, espacio o cuerpo es sagrado en sí mismo; y los componentes pueden ser intercambiados con cualquier otro, siempre que se dé con el estándar y el código adecuados, y así construirse como procesadores de señales de un lenguaje común”. En un mundo de interconexiones, donde los límites regulan las “tasas de flujo” en lugar de marcar

⁷ Un servomecanismo es un dispositivo de mando y regulación que corrige automáticamente la medida de una variable para que se mantenga en el valor deseado. Concepto utilizado en ingeniería desde finales del siglo XIX en la construcción de máquinas robóticas, capaces de regular su actividad por sí mismas.

⁸ Existe traducción española con el título [*Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*](#), publicado por la Universidad de Valencia, 1991.

diferencias reales, “la integridad de los objetos naturales” ya no es una preocupación. “La ‘integridad’ o ‘sinceridad’ de la percepción del sí mismo occidental”, escribe, “da paso a los procedimientos de decisión, los sistemas expertos y las estrategias de inversión de recursos”.

En otras palabras, Haraway al igual que Illich, entiende que las personas, como seres únicos, estables y consagrados, se han disuelto en subsistemas que se autoregulan provisionalmente en un constante intercambio con los sistemas más grandes en los que están enredados. En sus palabras, “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquinas y organismos... el cyborg es nuestra ontología”. La diferencia entre ambos radica en sus reacciones. Haraway, en otra parte del volumen del que proviene el ensayo que he estado citando, plantea lo que ella llama su “Manifiesto Cyborg”. Hace un llamamiento a las personas a reconocer y aceptar esta nueva situación, pero a “leerla” con una perspectiva de liberación. En una sociedad patriarcal, no hay una condición aceptable a la que se pueda tener la esperanza de retornar, por lo que ella ofrece “un argumento para gozar de la confusión de límites y por la *responsabilidad* en su construcción”. Para Illich, en cambio, la “ontología cyborg”, como la llama Haraway, no era una opción. Para él, lo que estaba en juego era el carácter mismo de las personas humanas como seres animados por un origen divino y un destino sobrenatural. Cuando los últimos vestigios de sentido se desvanecían de la autopercepción corporal de sus contemporáneos, él vio un mundo que se había vuelto “inmune a su propia salvación”. “Llegué a la conclusión”, me dijo apesadumbrado, “de que cuando el ángel Gabriel le dijo a esa muchacha en el pueblo de Nazaret en Galilea que Dios quería estar en su vientre, señaló a un cuerpo que ha desaparecido del mundo en el que vivo”.

La “nueva manera de ver las cosas” que se reflejaba en la orientación de la biomedicina equivalía, según Illich, a “una nueva etapa de la religiosidad”. Utilizó la palabra *religiosidad* en un sentido amplio para referirse a algo más profundo y más penetrante que la religión formal o institucional. La religiosidad es el suelo sobre el que nos paramos, nuestro sentimiento acerca de cómo y por qué las cosas son como son,

el propio horizonte dentro del cual se configura el sentido. Según Illich, la calidad de cosa creada o entregada del mundo era la base de toda su sensibilidad. Lo que vio venir fue una religiosidad de total inmanencia en la que el mundo es su propia causa y no hay ninguna fuente de sentido u orden fuera de él: “un cosmos”, como dijo, “en manos del hombre”. El bien supremo en un mundo así es la vida y el deber principal de las personas es conservar y fomentar la vida. Pero esta no es *la vida* de la que se habla en la Biblia –la vida que proviene de Dios– es más bien un recurso que las personas poseen y deben administrar de manera responsable. Su peculiar propiedad es ser al mismo tiempo objeto de reverencia y de manipulación. Esta vida naturalizada, divorciada de su origen, es el nuevo dios. La salud y la seguridad son sus asistentes. Su enemigo es la muerte. La muerte aún impone una derrota final pero no tiene otro significado personal. No hay un momento adecuado para morir: la muerte se produce cuando el tratamiento falla o cuando se lo interrumpe.

Illich se negaba a “interiorizar los sistemas en uno mismo”. No renunciaría a la naturaleza humana ni a la ley natural. “Simplemente no puedo quitarme la certeza”, dijo en una entrevista con su amigo Douglas Lummis, “de que las normas con las que debemos vivir corresponden a nuestra intuición de lo que somos”. Esto lo llevó a rechazar la “responsabilidad por la salud”, concebida como una gestión de sistemas interconectados. ¿Cómo se puede ser responsable, preguntó, de lo que no tiene sentido, límite ni base? Es mejor renunciar a esas ilusiones autocomplacientes y vivir en un espíritu de autolimitación que definió como “la renuncia valiente, disciplinada y autocrítica lograda en comunidad”.

Para resumir: Illich, en sus últimos años, concluyó que la humanidad, al menos en su entorno próximo, había hecho abandono de sus sentidos y se había desplazado completamente a un constructo sistémico que carece completamente de fundamento para una actitud ética. Los cuerpos dentro de los cuales la gente vivía y caminaba se habían convertido en constructos sintéticos tejidos a partir de tomografías computarizadas y curvas de riesgo. La vida se había convertido en un

ídolo cuasirreligioso, que presidía sobre una “ontología de los sistemas”. La muerte se había convertido en una obscenidad sin sentido en lugar de un acompañante inteligible. Todo esto lo expresó de manera contundente e inequívoca. No intentó suavizarlo ni ofrecer un consolador “si lo vemos de otro modo...”. Fue testigo de lo que percibía estaba sucediendo a su alrededor, y todo lo que le importaba era tratar de mostrarlo lo más sensible y honestamente que fuera posible. El mundo, desde su perspectiva, no estaba en sus manos, sino en las manos de Dios.

Para el momento en que murió, en 2002, Illich se situaba a una enorme distancia de la nueva “manera de ver las cosas” que percibió se había impuesto durante la segunda mitad de su vida. Le pareció que en esta nueva “era de los sistemas” la unidad primordial de la creación, la persona humana, había empezado a perder su contorno, su distinción y su dignidad. Pensaba que la revelación en la que él tenía sus raíces se había corrompido –la “vida en abundancia” que se prometía en los Evangelios se había transformado en una hegemonía humana tan total y tan claustrofóbica que ningún indicio de fuera del sistema podía perturbarla–. Creía que la medicina se había alejado tanto del umbral en el que podría haber aliviado y complementado la condición humana que ahora amenazaba con abolir esta condición completamente. Y su conclusión fue que gran parte de la humanidad ya no está dispuesta a “soportar... [su] rebelde, desgarrada y desorientada condición carnal”, y en vez de ello ha trocado su arte de sufrir y su arte de morir a cambio de unos años más de expectativa de vida y las comodidades de la vida al interior de una “creación artificial”. ¿Podemos hacer sentido de la actual “crisis” desde este punto de vista? Diría que sí, pero sólo en la medida en que podamos tomar distancia de las urgencias del momento y darnos tiempo para considerar lo que está siendo revelado sobre nuestras disposiciones subyacentes: nuestras “certidumbres”, como las llamó Illich.

En primer lugar, la perspectiva de Illich apunta a que desde hace algún tiempo hemos estado practicando las actitudes que han caracterizado la respuesta a la pandemia actual. Es sorprendente que

ante sucesos que se perciben como que han cambiado la historia, o que “cambiaron todo” –como se escucha a veces–, la gente parece lista, de alguna manera, para que esas cosas ocurran o incluso estar esperándolas sea de manera inconsciente o semiconsciente. Recordando el comienzo de la Primera Guerra Mundial, el historiador económico Karl Polanyi utilizó la imagen del sonámbulo para caracterizar la forma en que los países de Europa fueron arrastrados hacia su destrucción: autómatas que aceptaban ciegamente el destino que habían proyectado sin saberlo. Los hechos del 11 de septiembre de 2001 –el 11S, como lo conocemos ahora– dieron la impresión de ser interpretados y entendidos instantáneamente, como si todos los hubieran estado esperando para explicar el significado evidente de lo ocurrido: el fin de la Época de la Ironía, el comienzo de la Guerra contra el Terror, sea lo que sea lo que esto signifique. Se trata, seguramente, de un truco de perspectiva por el cual, a posteriori, se transforma instantáneamente lo contingente en necesario –ya que algo sucedió, resulta evidente que era eso lo que debía suceder–. Pero no creo que esta sea toda la explicación.

En el corazón de la respuesta al coronavirus ha estado la afirmación de que debemos actuar de manera prospectiva para prevenir lo que aún no ha ocurrido: un crecimiento exponencial de las infecciones, un colapso de los recursos del sistema médico, lo que pondrá al personal médico en la ingrata posición de seleccionar quién va a vivir y quién morir, etc. De lo contrario, se dice que para cuando descubramos a qué nos enfrentamos, será demasiado tarde. (Vale la pena señalar, de paso, que se trata de una idea no verificable: si tenemos éxito, y lo que tememos no acontece, entonces podremos decir que nuestras acciones lo impidieron, pero nunca sabremos realmente si ese fue el caso). Esta idea de que la acción prospectiva es crucial ha sido aceptada fácilmente, y la gente incluso ha competido entre sí a la hora de denunciar a los reacios que se han resistido a aceptarla. Pero actuar de esta manera requiere experiencia previa en vivir al interior de un espacio hipotético donde la prevención supera a la cura, y esto es exactamente lo que Illich describe cuando habla del riesgo como “la ideología más importante que se celebra religiosamente hoy en día”. Una expresión como “aplanar la curva” puede convertirse en sentido común de la noche a la mañana

sólo en una sociedad experimentada en “adelantarse a la curva” y en pensar en términos de dinámica de poblaciones en lugar de hacerlo en función de los casos concretos.

El riesgo tiene una historia. Uno de los primeros en identificarlo como la preocupación de esta nueva forma de sociedad fue el sociólogo alemán Ulrich Beck en su libro *La sociedad del riesgo* (1986). En este libro, Beck retrató la modernidad tardía como un experimento científico incontrolado. Por incontrolado quería decir que no tenemos un planeta de repuesto en el que podamos llevar a cabo una guerra nuclear para ver cómo resultaría, ni una segunda atmósfera que podamos calentar y ahí observar los resultados. Esto significa que la sociedad tecnocientífica es, por un lado, hipercientífica y, por otro, radicalmente no científica en la medida en que no tiene un estándar respecto al cual pueda medir o evaluar lo que ha hecho. Hay un sinnúmero de ejemplos de este tipo de experimento no controlado: desde bebés de probeta y ovejas transgénicas hasta turismo internacional masivo y transformación de personas en transmisores de comunicaciones. Todos estos ejemplos, en la medida en que tienen consecuencias imprevisibles e impredecibles, constituyen ya una especie de vida en el futuro. Y sólo porque somos ciudadanos de la sociedad del riesgo y, por lo tanto, participantes por definición en un experimento científico incontrolado, nos hemos convertido, sea paradójico o no, en seres permanentemente preocupados por controlar el riesgo. Como señalé anteriormente, se nos trata y examina para detectar enfermedades que aún no tenemos, en función de nuestra probabilidad de contraerlas. Las parejas embarazadas toman decisiones de vida o muerte basadas en perfiles de riesgo probabilístico. La seguridad se convierte en un mantra –“que te vaya bien” se traduce en “cuidate”–, la *salud* se convierte en un dios.

De igual importancia en la atmósfera actual ha sido la idolatría de la vida y la aversión a su obscenidad opuesta, la muerte. Que debemos “salvar vidas” a toda costa no se cuestiona. Esto hace que sea muy fácil comenzar una estampida. Hacer que un país entero “se vaya a casa y se quede en ella”, como dijo nuestro primer ministro hace poco, tiene costos inmensos e incalculables. Nadie sabe cuántas empresas

fracasarán, cuántos empleos se perderán, cuántas personas se enfermarán por la soledad, cuántas reanudarán adicciones o se golpearán entre ellas en su aislamiento. Pero estos costos parecen soportables tan pronto como el espectro de vidas perdidas aparece en escena. Nuevamente, hemos estado contando vidas durante mucho tiempo. La obsesión con el “número de muertos” de esta última catástrofe es simplemente el otro lado de la moneda. La vida se convierte en una abstracción, un número sin historia.

Illich afirmó a mediados de los 1980 que empezó a conocer personas cuyas “autopercepciones mismas” eran producto de “conceptos y cuidados médicos”. Creo que esto ayuda a explicar por qué el estado canadiense, y los gobiernos provinciales y municipales que lo componen, no han reconocido lo que está actualmente en juego en nuestra “guerra” contra “el virus”. Protegerse detrás de las faldas de la ciencia, incluso allí donde no la hay, y entregarse a los dioses de la salud y la seguridad les ha parecido una necesidad política. Los que han sido aclamados por su liderazgo, como el primer ministro de Quebec, François Legault, han sido aquellos que se han distinguido por su resuelta consistencia en la aplicación de la sabiduría convencional. Pocos se han atrevido a cuestionar el costo, y cuando esos pocos incluyen a Donald Trump, la autocomplacencia dominante sólo se fortalece, ¿quién se atrevería a estar de acuerdo con él? A este respecto, la repetición insistente de la metáfora de la guerra ha sido influyente: en una guerra nadie cuenta los costos ni calcula quién los está pagando. Primero, debemos ganar la guerra. Las guerras crean solidaridad social y desalientan la disidencia: aquellos que no muestren la bandera son pasibles a que se les muestre el equivalente de la pluma blanca con la que se avergonzaba a los no combatientes durante la Primera Guerra Mundial.

Al momento en que escribo este texto, a principios de abril, nadie sabe realmente lo que está sucediendo. Dado que nadie sabe cuántos tienen la enfermedad, nadie sabe cuál es la tasa de mortalidad: la de Italia actualmente se encuentra en más del 10%, lo que la colocaría en el rango de la gripe catastrófica [española] que se produjo al final de la

Primera Guerra Mundial, mientras que la de Alemania está en 0.8%, lo que está más en línea con lo que sucede sin estruendo cada año: algunas personas muy mayores y algunas más jóvenes contraen la gripe y mueren. Lo que parece claro aquí en Canadá es que, a excepción de algunos sitios puntuales de verdadera emergencia, la sensación generalizada de pánico y crisis es en gran parte resultado de las medidas tomadas contra la pandemia y no de la pandemia en sí. Aquí la palabra en sí misma ha jugado un papel importante: la declaración de la Organización Mundial de la Salud de que una pandemia estaba ahora oficialmente en marcha no cambió el estado de salud de nadie, pero sí modificó drásticamente el clima público. Fue la señal que los medios habían estado esperando para introducir un régimen en el que nada más que el virus pudiera ser discutido. En este momento, una historia en el periódico que no se preocupe por el coronavirus es de hecho un escándalo. Esto genera la impresión de un mundo en llamas. Si no se habla de nada más, pronto parecerá que no hay nada más. Un pájaro, un azafrán, una brisa primaveral pueden empezar a parecer casi irresponsables: “¿no saben que es el fin del mundo?”, como se pregunta un clásico de la música *country*. El virus adquiere una iniciativa propia extraordinaria: se dice que hundió el mercado de valores, cerró negocios y generó pánico, como si éstas no fueran consecuencias de acciones de personas sino de la enfermedad misma.

Me pareció emblemático, aquí en Toronto, un titular en *The National Post*. En un tamaño de fuente que ocupaba gran parte de la mitad superior de la portada, se leía simplemente: PÁNICO. Nada indicaba si la palabra debía leerse como una descripción o una instrucción. Esta ambigüedad es constitutiva de todos los medios de comunicación, y no prestarle atención es la característica “deformación profesional” del periodista, pero resulta particularmente fácil de ignorarla en una crisis oficialmente certificada. No es el obsesivo reportaje sobre lo mismo o la incitación a las autoridades para que hagan más lo que ha trastornado el mundo: es el virus el que lo ha hecho. No culpes al mensajero. Un titular del 1 de abril en el sitio web STAT, y no creo que fuera una broma, incluso llegó a afirmar que el “Covid-19 ha hundido el barco del Estado”. Es interesante, a este respecto, realizar un experimento mental:

¿Cómo nos sentiríamos si a la emergencia no la hubiésemos llamado pandemia y no se hubieran tomado medidas tan estrictas contra ella? Muchos problemas escapan a la atención de los medios. ¿Cuánto sabemos o nos importa la catastrófica desintegración política de Sudán del Sur en los últimos años, o los millones de personas que murieron en la República Democrática del Congo después de la guerra civil en 2004? Es nuestra atención la que constituye lo que consideramos el mundo relevante en cualquier momento dado. Los medios no actúan solos –las personas deben estar dispuestas a focalizar su mirada allí donde los medios dirigen su atención–, pero no creo que se pueda negar que la pandemia es un objeto construido que podría haberse construido de manera diferente.

El primer ministro canadiense, Justin Trudeau, comentó el 25 de marzo que estamos enfrentando “la mayor crisis de la atención en salud de nuestra historia”. Si se lo entiende como refiriéndose a una crisis de salud, esto me parece una exageración grotesca. Piensen en el efecto desastroso de la viruela en las comunidades indígenas, o en una gran cantidad de otras epidemias catastróficas, desde el cólera y la fiebre amarilla hasta la difteria y la poliomielitis. ¿Puede realmente decirse entonces que una epidemia de gripe, que parece matar principalmente a los ancianos o a aquellos que se vuelven vulnerables por alguna otra enfermedad previa, es incluso comparable a la devastación de pueblos enteros y mucho peor? Y, sin embargo, *sin precedentes*, lo mismo que “la mayor de nuestra historia” del primer ministro, parece ser la palabra en boca de todos. Sin embargo, si tomamos las palabras del Primer Ministro literalmente, haciendo referencia a la *atención* en salud, y no sólo a la salud, la cosa cambia. Desde el principio, las medidas de salud pública tomadas en Canadá se han dirigido expresamente a proteger al sistema de atención médica en salud de cualquier sobrecarga. Para mí esto está señalando una dependencia extraordinaria hacia los hospitales y una extraordinaria falta de confianza en nuestra capacidad de atendernos unos a otros. Sea que los hospitales canadienses lleguen a estar desbordados o no, una mística invasiva y miedosa parece estar presente: el hospital y su personal se consideran indispensables, incluso cuando las cosas podrían tratarse de manera más fácil y segura en el

hogar. Una vez más, Illich fue profético al plantear, en su ensayo sobre las *Profesiones Inhabilitantes*, que las hegemonías profesionales extralimitadas minaban las capacidades populares y hacían que las personas dudaran de sus propios recursos.

Las medidas impuestas por “la mayor crisis de la atención en salud de nuestra historia” han implicado una reducción notable de las libertades civiles. Esto se ha hecho, se dice, para proteger la vida y, en la misma línea, para evitar la muerte. La muerte no sólo debe evitarse, sino también mantenerse oculta y sin considerarse. Hace años escuché una historia sobre un oyente desconcertado en una de las conferencias de Illich sobre *Némesis Médica* que luego se dirigió a su compañero y le preguntó: “¿Qué quiere, dejar que la gente muera?”. Quizás a algunos de mis lectores les gustaría hacerme la misma pregunta. Bueno, estoy seguro de que hay mucha otra gente mayor que se me uniría para decir que no quieren ver arruinadas las vidas de los jóvenes para poder vivir uno o dos años más. Pero, más allá de eso, “dejar que la gente muera” es una formulación muy cómica porque implica que el poder de determinar quién vive o muere está en manos de aquel a quien se dirige la pregunta. Los *nosotros* a los que se imagina que tenemos el poder de “dejar morir” viven en un mundo ideal de información perfecta y dominio técnico perfecto. En este mundo no ocurre nada que no haya sido expresamente elegido. Si alguien muere, será porque se los ha “dejado... morir”. El Estado debe, a toda costa, fomentar, regular y proteger la vida: esta es la esencia de lo que Michel Foucault llamó biopolítica, el régimen que ahora nos manda sin derecho a reclamo. La muerte debe mantenerse fuera de la vista y fuera de la mente. Se le debe negar sentido. A nadie le llega la hora: se les deja ir. El ángel de la muerte puede sobrevivir como figura de una tira de cómic en el *New Yorker*, pero no tiene lugar en la discusión pública. Esto hace que sea difícil hablar incluso de la muerte como algo más que la negligencia de alguien, o algo distinto del agotamiento final de las opciones de tratamiento. Aceptar la muerte es aceptar la derrota.

Los sucesos de las últimas semanas revelan hasta qué punto vivimos totalmente dentro de los sistemas, cuánto nos hemos convertido en

poblaciones en lugar de ciudadanos asociados, cuánto nos gobierna la necesidad de superar continuamente en astucia al futuro que nosotros mismos hemos preparado. Cuando Illich escribió libros como *La convivencialidad* y *Némesis Médica*, todavía esperaba que la vida dentro de límites fuera posible. Trató de identificar los umbrales en los que la tecnología debe ser restringida para preservar al mundo en la escala local, sensible y conversable en la que los seres humanos puedan seguir siendo los animales políticos que Aristóteles pensó que estábamos destinados a ser. Muchos otros tuvieron la misma visión, y muchos han intentado en los últimos cincuenta años mantenerla viva. Pero no hay duda de que el mundo del que Illich nos advirtió ha llegado a ser. Es un mundo que vive principalmente en estados desencarnados y espacios hipotéticos, un mundo de emergencia permanente en el que la próxima crisis siempre está a la vuelta de la esquina, un mundo en que el incesante parloteo de la comunicación ha estirado el lenguaje más allá de su punto de ruptura, un mundo en el que una ciencia omnipresente se ha vuelto indistinguible de la superstición. ¿Cómo podrían llegar a ser valoradas las ideas de Illich en un mundo que parece haberse alejado del alcance de sus conceptos de escala, equilibrio y significado personal? ¿No debería uno simplemente aceptar que el grado de control social que se ha ejercido recientemente es proporcional y necesario en el sistema inmune global del cual somos, en la expresión de Haraway, “componentes bióticos”?

Puede ser, pero un viejo axioma político que se puede encontrar en Platón, Thomas More y, más recientemente, en el filósofo canadiense George Grant, dice que si no puedes lograr lo mejor, al menos evita lo peor. Y las cosas ciertamente pueden empeorar como resultado de esta pandemia. Ya se ha convertido en un lugar común algo ominoso que el mundo no será el mismo una vez que se acabe. Algunos lo ven como un ensayo y admiten francamente que, aunque esta plaga en particular puede no justificar completamente las medidas que se toman contra ella, estas medidas constituyen un ensayo valioso para plagas futuras y potencialmente peores. Otros lo ven como una “llamada de alarma” y tienen la esperanza de que, cuando todo termine, una humanidad escarmentada empiece a alejarse del abismo. Mi temor, y creo que

muchos lo comparten, es que nos dejará una predisposición para aceptar una vigilancia y un control social mucho mayores, más telepantallas y más telepresencia, y una mayor desconfianza. En este momento, todo el mundo describe de manera optimista el distanciamiento físico como una forma de solidaridad, pero también es una práctica en considerarnos mutuamente, e incluso vernos a nosotros mismos –“no te toques la cara”– como posibles vectores de la enfermedad.

Ya dije que el riesgo es una de las certidumbres que la pandemia está profundizando en el imaginario popular. Pero esto es fácil de pasar por alto puesto que al riesgo se lo confunde muy fácilmente con el peligro real. La diferencia, yo diría, es que al peligro se lo identifica por un juicio práctico basado en la experiencia, mientras que el riesgo es una construcción estadística que corresponde a una población. En el riesgo no caben la experiencia individual ni el juicio práctico. El riesgo te dice sólo lo que sucederá *en general*. Es un resumen deducido de una población, no una imagen concreta de alguien, ni una guía sobre el destino de esa persona. El destino es un concepto que simplemente se disuelve frente al riesgo, donde todos están dispuestos, de modo incierto, en la misma curva. Lo que Illich llama “la historicidad misteriosa” de cada existencia, o, más simplemente, su sentido, queda anulado. Durante esta pandemia, la sociedad del riesgo ha alcanzado la mayoría de edad. Esto es evidente, por ejemplo, en la tremenda autoridad que se ha otorgado a los modelos matemáticos, incluso cuando todos saben que están alimentados por poco más de lo que uno espera sean conjeturas informadas. Otro elemento que lo ilustra es la familiaridad con la que la gente habla de “aplanar la curva”, como si se tratara de un objeto cotidiano, incluso he escuchado canciones al respecto. Cuando se vuelve un objetivo de la política pública operar sobre un objeto matemático puramente imaginario, como una curva de riesgo, es seguro que la sociedad del riesgo ha dado un gran salto adelante. Creo que esto es lo que Illich quiso decir sobre lo desencarnado: lo intangible se vuelve tangible, lo hipotético se vuelve real y el ámbito de la experiencia cotidiana se vuelve indistinguible de su representación en redacciones, laboratorios y modelos estadísticos.

Los humanos han vivido, en todo momento, en mundos imaginarios, pero creo que esto es diferente. En el ámbito de la religión, por ejemplo, incluso los creyentes más ingenuos son conscientes de que los seres que invocan y a los que se dirigen en sus encuentros no son objetos cotidianos. En el discurso de la pandemia, todos se familiarizan con fantasmas científicos como si fueran igual de reales que las rocas o los árboles.

Otra característica relacionada del panorama actual es el gobierno a través de la ciencia y su complemento necesario: la abdicación del liderazgo político. También éste es un campo labrado y preparado para plantar desde hace mucho. Illich escribió hace casi cincuenta años en *La Convivencialidad* que la sociedad contemporánea está “obnubilada por una ilusión respecto a la ciencia”. Esta ilusión asume muchas formas, pero su esencia es construir a partir de las prácticas desordenadas y contingentes de un montón de ciencias un único becerro de oro ante el cual todos debemos inclinarnos. Es este espejismo gigante el que generalmente se invoca cuando se nos indica que “escuchemos a la ciencia” o comunica lo que “muestran los estudios” o “dice la ciencia”. Pero tal cosa llamada “la ciencia” no existe, sólo *las ciencias*, cada una con sus usos únicos y sus limitaciones particulares. Cuando “la ciencia” se abstrae de todas las vicisitudes y sombras de la producción de conocimiento, y se la eleva al rango de oráculo omnisciente cuyos sacerdotes pueden ser identificados por sus atuendos, sus posturas solemnes y sus credenciales impresionantes, el que queda maltrecho, en opinión de Illich, es el juicio político. No hacemos lo que parece bueno para nuestro rudo y simple entendimiento de cómo están las cosas aquí sobre el terreno, sino sólo aquello que puede disfrazarse como lo que *la ciencia dice*. En un libro llamado *Rationality and Ritual*, el sociólogo de la ciencia Brian Wynne examinó una investigación pública realizada por un juez de la Corte Suprema del Reino Unido en 1977 sobre la cuestión de si una nueva planta debería agregarse al complejo de energía nuclear británico. Wynne muestra cómo el juez abordó la cuestión como algo que “la ciencia” pueda responder – ¿es seguro? – sin necesidad de consultar principios morales o políticos–. Este es un caso clásico de desplazamiento del juicio político sobre las espaldas de la

Ciencia, concebida en los términos mitológicos que bosquejé antes. Este desplazamiento es ahora evidente en muchos campos. Una de sus características distintivas es que las personas, pensando que “la ciencia” sabe más de lo que ellas saben, imaginan que la ciencia conoce más de lo que sabe en realidad. Ningún conocimiento real respalda necesariamente esta confianza. Los epidemiólogos pueden decir con franqueza, como muchos lo han dicho, que, en el presente caso, hay muy poca evidencia sólida como para avanzar, pero esto no ha impedido que los políticos actúen como si fueran simplemente el brazo ejecutivo de la Ciencia. En mi opinión, la adopción de una política de poner en semi-cuarentena a los que no están enfermos –una política que puede tener consecuencias desastrosas en el futuro en cuanto a empleos perdidos, negocios fallidos, personas angustiadas y gobiernos asfixiados por la deuda– es una decisión política y debe ser discutida como tal. Pero, en este momento, las faldas anchas de la Ciencia protegen a todos los políticos de la mirada pública. Tampoco nadie habla de decisiones morales inminentes. La ciencia decidirá.

En sus últimos escritos, Illich introdujo, aunque nunca lo desarrolló realmente, un concepto que denominó “sentimentalismo epistémico”; no es ciertamente una expresión fácil de retener, pero creo que arroja luz sobre lo que está sucediendo actualmente. Su argumento, en resumen, es que vivimos en un mundo de “sustancias ficticias” y de “fantasmas generados por la burocracia” –cualquiera de estos bienes nebulosos, desde la educación definida institucionalmente hasta la patogénica “búsqueda de la salud”, podrían servir de ejemplo– y en este “desierto semántico lleno de ecos confusos” arguye que necesitamos “algún fetiche de prestigio” que sirva como manto de seguridad; algo así como la manta con la que se acaricia Linus, el personaje Snoopy. En el ensayo que he estado citando su principal ejemplo es la “Vida”. El “sentimentalismo epistémico” se adhiere a la Vida, y la Vida se convierte en el estandarte bajo el cual los proyectos de control social y desmesura tecnológica adquieren calidez y brillo. Illich llama a esto sentimentalismo *epistémico* porque involucra a objetos contruidos desde el conocimiento que luego se naturalizan al amparo de la amable tutela del “prestigioso fetiche”. En el presente caso, estamos salvando

vidas frenéticamente y protegiendo nuestro sistema de atención en salud. Estos nobles objetivos dan paso a un torrente de sentimiento que es muy difícil de resistir. Para mí se resume en el tono casi santurrón con que nuestro Primer Ministro se dirige a nosotros a diario. ¿Pero quién no está ansiosamente preocupado por los demás? ¿Quién no ha dicho que nos estamos evitando unos a otros debido a la intensidad de nuestro cuidado mutuo? Este es un sentimentalismo epistémico no sólo porque nos consuela y hace que una realidad fantasmal parezca humanitaria, sino también porque oculta las otras cosas que están sucediendo, como el experimento masivo de control y acatamiento social, la legitimación de la telepresencia como modo de sociabilidad y de instrucción, el aumento de la vigilancia, la normalización de la biopolítica y el refuerzo de la conciencia del riesgo como fundamento de la vida social.

Otro concepto que creo Illich aporta a la discusión actual es la idea de los “equilibrios dinámicos [multidimensionales]” que desarrolla en *La Convivencialidad*. Esta idea me surgió recientemente mientras leía una refutación de la posición disidente del filósofo italiano Giorgio Agamben sobre la pandemia. Agamben había escrito previamente en contra de la inhumanidad de una política que permite que las personas mueran solas y luego prohíbe los funerales, arguyendo que una sociedad que pone la «pura vida» (*nuda vita*) por encima de la preservación de su propia forma de vida ha aceptado lo que equivale a un destino peor que la muerte ⁹. La colega filósofa Anastasia Berg, en su respuesta, expresa

⁹ Agamben ha desarrollado esta diferencia entre *nuda vita* y *forma-de-vida* a lo largo de su magna *Homo Sacer*, y en el conjunto de su obra: “Los modos, actos, y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad de vivir*, siempre y sobre todo, potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir, ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el ser humano es el único ser en cuya vida está en juego la felicidad; cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto concierne inmediatamente a la forma-de-

respeto por Agamben, pero luego afirma que él ha perdido el rumbo. La gente está cancelando los funerales, aislando a los enfermos y evitándose unos a otros no porque la mera supervivencia se haya convertido en lo más importante de la política pública, como afirma Agamben, sino en un espíritu de sacrificio amoroso que Agamben es demasiado obtuso y teorizante para apreciar. Las dos posiciones parecen radicalmente opuestas, y también la elección entre una u otra. Una ve el distanciamiento social, a lo Anastasia Berg, como una forma de solidaridad paradójica y sacrificada, o uno lo ve a lo Agamben como un paso fatídico hacia un mundo donde las formas de vida heredadas se disuelven en una atmósfera de supervivencia a toda costa. Lo que Illich intentó argumentar en *La Convivencialidad* es que las políticas públicas siempre deben apuntar a un equilibrio entre dominios opuestos, racionalidades opuestas, virtudes opuestas. Todo el libro es un intento por discernir el punto en el que unas herramientas útiles –las herramientas conviviales– se convierten en herramientas que se vuelven fines en sí mismas y comienzan a dictar el comportamiento de sus usuarios. Del mismo modo, trató de diferenciar el juicio político práctico de la opinión experta, el lenguaje hablado en casa del discurso prefabricado de los medios masivos, las prácticas vernáculos de las normas institucionales. Desde entonces, muchos de estos intentos de distinción se han ahogado en la uniformidad monocromática del “sistema”, pero creo que la idea puede seguir siendo de utilidad: nos anima a volver a plantearnos cuánto o cuándo es suficiente, y dónde se encuentra el punto de equilibrio. En este momento, esta pregunta no se hace porque los bienes que buscamos generalmente se consideran ilimitados: suponemos que no podemos, ni siquiera plantearnos, tener demasiada educación, demasiada salud, demasiada ley o demasiado de cualquiera de los otros servicios básicos institucionales sobre los que prodigamos nuestra esperanza y nuestra sustancia. Pero, ¿y si se reviviera la pregunta? Esto requeriría que nos preguntemos de qué manera Agamben podría estar en lo cierto, si bien dando aún cabida al argumento de Berg. Tal vez se podría encontrar un punto de equilibrio.

vida como vida política”. (*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, 1996. En español, *Medios sin fin*, Pre-textos 2000).

Pero esto requeriría cierta capacidad para sostener una mente en continua oposición consigo misma –el rasgo distintivo del pensar, según Hannah Arendt–, así como el resurgimiento del juicio político. Semejante ejercicio de juicio político implicaría una discusión de lo que se está perdiendo en la crisis actual, así como de lo que se está ganando. ¿Pero quién delibera en una emergencia? Movilización total – preocupación total – la sensación de que todo ha cambiado – la certidumbre de vivir en un estado de excepción en vez de estar en tiempos normales – todas estas cosas van en contra de la deliberación política. Se trata de un círculo vicioso: no podemos deliberar porque estamos en una emergencia y estamos en una emergencia porque no podemos deliberar. La única forma de salir del círculo es entrando a cuestionar los supuestos de partida que se han vuelto tan arraigados hasta parecernos certidumbres obvias.

Illich tuvo la sensación, durante los últimos veinte años de su vida, de que estábamos en un mundo encerrado en «una ontología de los sistemas», un mundo inmune a la gracia, alejado de la muerte y totalmente convencido de su deber de gestionar cada eventualidad: un mundo, como lo dijo una vez, en el que “abstracciones fascinantes y cautivadoras del espíritu se han extendido sobre la percepción del mundo y de uno mismo como una especie de fundas de plástico”. Semejante punto de vista no se presta fácilmente a las prescripciones de políticas. Las políticas se adoptan en el momento de acuerdo con las exigencias del momento. Illich hablaba de modos de percibir, de pensar y de sentir que se habían deslizado al interior de las personas a un nivel mucho más profundo. En consecuencia, espero que nadie que haya leído hasta aquí piense que he estado haciendo propuestas simplistas de políticas en lugar de tratar de describir un destino que todos compartimos. Aun así, mi visión de la situación es probablemente lo suficientemente clara por lo que he escrito. Creo que de este túnel en el que hemos entrado –de distanciamiento físico, aplanamiento de la curva, etcétera– será muy difícil salir: o bien lo cancelamos pronto y enfrentamos la posibilidad de que todo haya sido en vano, o lo extendemos y creamos daños que pueden ser peores que las bajas que hemos evitado. Esto no quiere decir que no debamos hacer nada. Esto

es una pandemia. Pero habría sido mejor, en mi opinión, intentar seguir adelante y utilizar la cuarentena selectiva para los enfermos testeados y sus contactos. Cerrar los estadios de béisbol y los grandes campos de hockey, por supuesto, pero también mantener abiertas las pequeñas empresas e intentar espaciar a los clientes de la misma manera que lo hacen las tiendas que siguieron abiertas. ¿Morirían más por eso? Quizás, pero esto está lejos de ser evidente. Y ese es exactamente mi punto: nadie lo sabe. El economista sueco Fredrik Erixon, director del Centro Europeo para la Economía Política Internacional, planteó lo mismo recientemente en defensa de la actual política de precaución sin confinamiento de Suecia. “La teoría del confinamiento”, dice, “no ha sido probada”, lo cual es cierto, y, en consecuencia, “no es Suecia la que está llevando a cabo un experimento masivo. Son todos los demás”.

Pero, para decirlo nuevamente, mi intención aquí no es cuestionar las políticas, sino sacar a la luz las certidumbres prácticas que hacen que nuestras actuales políticas parezcan incuestionables. Déjenme tomar un último ejemplo. Recientemente, un columnista del periódico de Toronto sugirió que la emergencia actual puede interpretarse como una elección entre “salvar la economía” o “salvar a la abuela”. En esta figura, dos certidumbres de primer orden se enfrentan entre sí. Si tomamos estos fantasmas como cosas reales en lugar de como construcciones cuestionables, sólo podemos terminar fijando un precio a la cabeza de la abuela. He intentado argumentar que tratemos de pensar y hablar de una manera diferente. Quizás las elecciones imposibles que nos plantea el mundo de los modelos matemáticos y la gestión burocrática son una señal de que las cosas se están planteando de manera incorrecta. ¿Hay alguna manera de pasar de la abuela como “grupo demográfico” a una persona a la que podemos consolar y acompañar hasta el final de su camino? ¿o pasar de La Economía como la abstracción absoluta hasta la tienda de calle en la que alguien ha invertido todo lo que tienen y que ahora lo puede perder? En la actualidad, «la crisis» mantiene a la realidad como rehén, cautiva en su sistema cerrado y hermético. Es muy difícil encontrar una forma de hablar en que la *vida* sea algo diferente y más que un recurso que cada uno de nosotros debe gestionar, conservar y, finalmente, salvar de manera responsable. Pero creo que es

importante analizar detenidamente lo que ha salido a la luz en las últimas semanas: la capacidad de la ciencia médica para «decidir sobre el estado de excepción» y luego tomar el poder; el poder de los medios de comunicación para versionar lo que se percibe como realidad, mientras niegan su propia capacidad de crearla; la abdicación de la política ante la Ciencia, incluso cuando no hay tal ciencia; la inhabilitación del juicio práctico; el alcance ampliado de la conciencia de riesgo; y la emergencia de la Vida como el nuevo soberano. Las crisis cambian la historia, pero no necesariamente para mejor. Mucho dependerá de lo que se entienda ha significado el suceso. Si en lo que venga después, las certidumbres que he esbozado aquí no se ponen en duda, entonces el único resultado posible que puedo ver es que ellas se fijarán aún más firmemente en nuestras mentes y se volverán obvias, invisibles e incuestionables.

David Cayley

Artículo original [publicado en su blog](#) el 8 de abril 2020.

Es autor de dos libros de entrevistas con Iván Illich,
traducidos al castellano:

[*Conversaciones con Ivan Illich, un arqueólogo de la modernidad*](#), 1992,
y [*Los ríos al norte del futuro, últimas conversaciones con Ivan Illich, un camino de amistad*](#), 2005.

Traducción colaborativa de

Hernando Calla, Juan Gorostidi y Roberto Gareta.

Todas las notas de pie de página son de los traductores.

<<https://lavoragine.net/pandemia-ivan-illich/>>